

論莊子「即內聖即外王」的實踐型態

吳肇嘉*

摘要

歷來的莊子研究，往往著重於「生命哲學」主觀面向，而未意識到其「外王」面的作用。這不但窄化了莊學理論的豐富性，同時也削損其回應時代變化的可能。本文目的，即在發掘莊子外王思想的線索，並探討其作用於人間世的方式。

以《莊》書對「有為之治」的批判觀之，莊子將一切存有問題歸因於「心知」之造作，書中所有工夫論述皆是對此而發。由於心知造作遮蔽德性，阻礙生命與外物的自然互動，而牽引外物脫軌亂序。因此問題之解答，即在解消心知造作以恢復德性作用。個體透過「德」的活動而與造化萬物的「道」相接，終而能與存在界達成本然的契合。故莊子的外王，只須無為修養，而不勞典制建構；「即內聖而即外王」一語，就此義可為莊子外王實踐的恰當表述。

關鍵詞：心知、德性、無為、內聖外王、明王之治

* 臺灣臺北市立大學中國語文學系副教授。

一、前言

處身禮崩樂壞的周末亂世，涉及社會問題之對治，先秦諸子皆盡其所能提出自家解決辦法。先不論墨、法、名、陰陽這些不談主體實踐的學派所提出之治世方法是如何地名目繁多，即便是由「修己以安人」此種簡約原則出發的儒家，其發諸仁心的「仁政」亦衍生至「禮儀三百、威儀三千」¹的規模，典制浩如煙海。而相對於諸子政教典制的多方施設，道家在外王方法上則顯得單純許多，尤其在莊子（369-286 B.C.），甚至以「付之闕如」形容亦不為過。莊子政治主張裡看不出任何建構體系的意圖，反倒是著作中處處可見對於「經式義度」²的批判，就此而言其似乎無意在「淑世」面向有任何施為。因此，有些學者便逕行斷定莊子沒有外王思想，而只考慮精神層面之安頓。如胡適就說：

莊子的哲學，總而言之，只是一個「出世主義」。因為他雖然與世人往來，卻不問世上的是非、善惡、得失、禍福、生死、喜怒、貧富，……一切只是達觀，一切只要「正而待之」，只要「依乎天理、因其固然」。他雖在人世，卻和不在人世一樣，眼光見地處處都要超出世俗之上，都要超出「形骸之外」。這便是出世主義。³

此所謂「出世主義」是指「雖在人世，卻和不在人世一樣，眼光見地處處都要超出世俗之上」，明顯沒有經略客觀世界的意味。而勞思光亦言：

形軀不足貴，認知不足重，德性亦無價值，文化活動本身復為一永有罪惡之追求。一切否定，所餘者唯有一自在觀賞之心靈，此即莊學之結論。⁴

在形軀、認知、德性及文化活動都否定的狀況下，莊學能實現的作用只餘「自在觀賞之心靈」。另外如崔大華認為：

¹ 《大戴禮記·衛將軍文子》：「禮儀三百，可勉能也；威儀三千，則難也。」（黃懷信：《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005），頁684。）

² 〈應帝王〉云：「肩吾見狂接輿。狂接輿曰：日中始何以語女？肩吾曰：告我君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！狂接輿曰：是欺德也；其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。」王念孫曰：「經式義度，皆謂法度也。」（〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1997），頁290。）

³ 胡適：《中國古代哲學史》（合肥：安徽教育出版社，1999），頁273。

⁴ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1995），頁287。

莊子理想社會所提供的不是世俗的、人類的、物質性的東西，而是某種超俗的、超人類的精神性的東西。⁵

這說的是莊子否定世俗的、人類的、物質性的東西，而將其哲學的作用限制在精神性的領域。此處雖然提到「理想社會」，但因所務僅在精神層面，故實際上在現實政治領域並無作為。就此劉笑敢則講得更直接：

莊子對社會現實的根本感受決定了他的思想中心不可能是如何維護社會現實或改造社會現實，而是如何「僅免刑焉」。⁶

這裡直言莊子思想在現實層面之作用的匱乏，其哲學目標只在於自身的「免刑」，而無涉於社會改造。以上謹列出幾家常見看法，這些看法反映了長期以來學者們對莊子思想基本調性的理解。

不過問題在於，《莊子》呈現的意涵並非僅止於上述看法而已。〈天下〉篇提出的「內聖外王」一語，為其哲學目標構畫了恢弘格局。其言曰：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。⁷

由於「內聖外王」之道「闇而不明，鬱而不發」，才導致後世學者「不見天地之純，古人之大體。」可見「內聖外王之道」所提供的可不只是「自在觀賞之心靈」或「精神性的東西」，而是解開「天下大亂，賢聖不明，道德不一」問題的鑰匙。那麼，「內聖外王」到底是什麼？這個問題〈天下〉篇本身事實上未曾明言，原文關於「聖、王」二字內涵，只有以下這段文字：

古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」

⁵ 崔大華：《莊學研究》（北京：人民出版社，1992），頁259。

⁶ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁243。

⁷ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁1069。

「聖有所生，王有所成，皆原於一。」⁸

這裡可以看出，道之「神、明」是由「聖、王」而出，「神、明」與「聖、王」間表現為體用的關係；至於聖、王的「內、外」意義，就此無法獲得進一步瞭解。而最早言及「內、外」區分之義的是唐代的成玄英，其云：

玄聖素王，內也；飛龍九五，外也。既而百家競起，各私所見，是非殽亂，彼我紛紜，遂使出處之道，闇塞而不明，鬱閉而不泄也。⁹

這是將「內、外」判分為有德無位之素王與九五帝王之尊，顯然是就「德」與「功」所作的區分，其中隱約透出「體用」的意涵。宋代林希逸接續此詮釋脈絡，作出「內聖，體也；外王，用也。」¹⁰的注語，將「內聖、外王」的關係明確規定於「體用」範疇，而成了後世的基本理解。到了近代，梁啟超對此問題作出更具體的界定，他說：

「內聖外王之道」一語，包舉中國學術之全部。……，其旨歸在於內足以資修養而外足以經世。¹¹

他以「修養」與「經世」劃分「內聖」、「外王」，並將修養作為經世的本體，經世作為修養的作用。如此理解雖未必是莊子原意，但在詮釋傳統上已然成為共識，並成為學者談論中國實踐哲學的常用架構；重要的是，這樣的劃分就〈天下〉篇來看並不違背其文義脈絡。所以若接受此一看法，則「內聖外王」作為莊子的哲學目的，在主觀的自適修養以外，必然包含著客觀意義的經世作用。認為莊子哲學之旨僅在於「免刑」，其理解未免過於狹隘。

確實，若僅就方法論層面看，莊子並未提出任何關於政教制度的建構，似乎不能算是個治世者；但若從形上學角度著眼，則他卻是徹頭徹尾關懷著存在界整體秩序的。因為作為萬有之根源的「道」，莊子一開始就把它理解為作用於一切存在，並與萬物遷化息息相關的超越本體。〈大宗師〉有言：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下

⁸ 同前註，頁 1065。

⁹ 同前註，頁 1071-1072。

¹⁰ 林希逸：《莊子庸齋口義校注》（北京：中華書局，1997），頁 492。

¹¹ 梁啟超：〈莊子天下篇釋義〉，《諸子考釋》（臺北：臺灣中華書局，民國 65 年 9 月），頁 4。

而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。¹²

道雖無為無形而卻有情有信，作為一切存在的源頭，其生化作用涵蓋了萬物——萬物存在的範圍就是道的作用範圍，萬物活動的方式就是道的作用方式。就前者而言，當東郭子問：「所謂道，惡乎在？」時，莊子的回答是：「無所不在」（〈知北遊〉），從螻蟻、稊稗、瓦甓到屎溺，道之顯現是「無乎逃物」且「每下愈況」的。就後者而論，子來喘喘然將死，子犁則稱：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」並以大冶鑄金為喻，闡明「天地為大爐，造化為大冶」之理。（〈大宗師〉）可知「道」既創生了萬物，也推動著萬物。以此理解為前提，莊子之道論就不僅是單純表述「存有根源」（**生天生地**）的意義而已，它還指出形上本體蘊含著「善化世界的動力」（**神鬼神帝**），因而可為化世之目的提供一種「超越的」實現途徑。

事實上，《莊子》書中除「主體逍遙」的嚮往外，還可以發現不少對於人間之世的關懷。儘管其往往是由批判儒、墨治世方法為起始，但其歸終仍在於透過「無為」之道達成圓滿世界的實現。〈應帝王〉云：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」又說：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而游於無有者也。」這些描述在在顯示莊子思想中「治世」關懷之存在。因此崔大華以為莊子之學僅提供「精神性的東西」，其說確實不夠周延；「功蓋天下」、「化貸萬物」的作用豈只是「精神性的東西」？至於說莊子的社會性追求是「僅免刑焉」，其見更是偏狹。即使不談對社會政治著墨較多的〈外〉、〈雜〉篇，光就較為可信的〈內篇〉以觀之，其中也看不見對於外王實踐的反對，更顯而易見的，反而是「心齋」、「坐忘」等工夫論中對於「鬼神來舍」¹³和「同於大通」¹⁴作用的允諾。這些允諾，意味著存在著一條由主觀通向客觀的實現途徑，莊子的治道即通過這條途徑，由主體德性連結外在萬物的存有，內、外相感相應而歸根復命，最終實現內聖外王的善化作用。

二、心知是破壞和諧的禍源

¹² [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁246-247。

¹³ 〈人間世〉：「夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之紐也，伏羲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」成疏云：「夫能令根竅內通，不緣於物境，精神安靜，忘外於心知者，斯則外遺於形，內忘於智，則鑒體黜聰，虛懷任物，鬼神冥附而舍止，不亦當乎！人倫鑽仰而歸依，固其宜矣。」（同前註，頁151。）

¹⁴ 〈大宗師〉：「仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』」郭注云：「坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」（同前註，頁285。）

在道家的理論中，「道」被視為成就和諧的唯一根據與動力，對於存在而言，任何外加的法度與推力皆屬多餘。以《莊子》而言，〈德充符〉云：「聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也，天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！」〈大宗師〉亦云：「不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」看得出來，人為助力在此顯然被視為是多餘的。雖然如此，這卻並不意味主體實踐是不需要的。儘管不再以「人」作為存有價值核心，可是實現價值之活動卻不能撇除人的參與；問題的癥結，是在於「參與的方式」！因為在道家的宇宙觀裡，存有界本來是無餘無缺的一個有機整體，萬物互為目的且相契相諧，本來沒有「亂」的問題。是人自以為是的作為才攪亂了這個世界——人們先因「心知」¹⁵而扭曲世界真象，然後又執著假象而造作，攪擾萬物之自然運行。於是存在界的「一體性」被割裂得七零八落，其間的和諧秩序也由之蕩然無存。對於理想世界這番衰亂的歷程，〈馬蹄〉篇有段文字做了全幅勾勒：

故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！¹⁶

及至聖人，蹙蹙為仁，踉蹌為義，而天下始疑矣。澶漫為樂，摘辟為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊！白玉不毀，孰為珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。¹⁷

第一段，莊子描繪出一幅道家理想世界的圖畫，在其中萬物群生相互連屬，彼此毫無畛域限隔。禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闚，人與萬物彼此自然諧和，顯出一派天國境界。¹⁸可是這樣的完美世界，及至「聖人」介入便劃下句點。第二段開始，莊子明白指摘聖

¹⁵ 關於「心知」的意義，徐復觀云：「莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為『知』的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源。所以他要『外於心知』。」（徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁380。）「心」指主體，「知」指主體之作用，二字聯為「心知」一詞，在《莊子》實只於〈人間世〉出現過一次。但自郭象注以來，「心知」作為對「主體分別執著能力」的指涉，早已為莊學學者所習用。故在此亦承襲前人用法，不特加分別。

¹⁶ 郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁334-336。

¹⁷ 同前註，頁336。

¹⁸ 牟宗三云：「但是道家之道，若用之于治道上，亦實可有它的作用與境界。它也是叫人君歸于自己之自適自化而讓開一步，讓物物各適其性，各化其化，各然其然，各可其可。這也是散開而落在各個體上，忘掉你權位的無限，進而成為道化人格的圓滿自足之絕對與無限。而此圓滿自足之絕對與無限也是歸于『獨』，故能推開讓開，而讓物物各落在其自身上。故道化的治道之極致面是『各然其然，各可其可，一體平鋪，歸于現成』，也就是莊子所說的『無物不然，無物不可』。這也是天地氣象，天國境界。」（牟

人的罪過，如同工匠追求文采必至於殘毀純樸一般，聖人的標榜仁義亦必斷喪道德；殆及以禮樂治世，則萬物之自然素樸已然破壞無遺，世界的一體和諧亦不復存在。所以在莊子眼中，聖人是殘毀和諧的禍首，心知是割裂世界的凶器。此一衰亂過程的描畫雖取材自外篇文字，但其中觀念卻並非外雜篇所獨有；事實上，內篇也表現出類似看法。試觀以下幾則：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。¹⁹（〈齊物論〉）

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。……。山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」²⁰（〈人間世〉）

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。²¹（〈應帝王〉）

從以上這些表述，不但可瞭解道家觀念中世界由和諧而割裂的衰亂歷程，也可以證實莊子確將衰亂的原因指向「心知的分別作用」。第一則引文，將心知由「無物」到「是非彰」的認識進程，透過「至」、「次」的階差判定為生命墮落的過程，並將是非彰明的結果斷言為大道的虧損。第二則引文，則透過狂士接輿之口，將方今之時表述為不及於往世的「德衰之世」，並將其原因歸咎於心知對「有用」之物（如山木、膏火、桂與漆）的分別與執著。第三則，更透過擬人化的表現方式，將渾沌之死指向七竅的鑿開，強烈暗示心知活動傷害了天生自然。而在以上三則裡，尤其以「渾沌鑿七竅」的寓言最是象徵性地表達了心知之害。「渾沌」一詞，隱喻純樸的和合無分別之天性，故其方能善待南北二帝而無所差別，此中涵有老子「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」（〈二十七章〉）²²之意。而「鑿七竅」一事則喻指心知的起用，心知一起則知是知非，所謂「是非之彰也，道之所以

宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁34。）

¹⁹ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁74。

²⁰ 同前註，頁183-186。

²¹ 同前註，頁309。

²² 〔魏〕王弼：《老子注》，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999），頁23。

虧也」，因此七竅鑿則渾沌死，純樸和諧於是焉不存。將「心知」置於原罪地位的看法，其實不只在莊子，更是通貫於全體道家學者的普遍認定，它被視為一切存在問題的根源。故欲使天地萬物回復到至德之世的素樸，斧底抽薪的辦法，唯有將心知造作撇離這個世界，才能使萬物回復到原本的自然和諧。

心知之所以成為問題，乃肇因於它會遮蔽「德」的實現。〈外物〉篇云：「知徹為德」，成疏曰：「徹，通也。……夫六根無壅，故徹；聰明不蕩於外，故為德也」；逆推其意，則德之不顯即因心知壅蔽。做為生命本質的德若不能實現，則生命將失去根據而偏離其自己，其影響將由個人之一身而漸次擴及萬物全體，最終便是使天下淪於失序。〈肱篋〉篇說道：

故天下每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知，而不知求其所已知者，皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施；惛瞶之蟲、肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫！好知之亂天下也。²³

天下大亂，根源在於人之「好知」；人們只知追逐其所不知者，而不知求其所已知者。這「所不知」、「所已知」指的是什麼呢？這段話與〈德充符〉「人不忘其所忘，而忘其所不忘」的句法結構相似，意涵亦相近，故可透過該篇來理解。其中說的「所不知」和「所忘」²⁴，乃是言外在世界的名言知識，而其後的「所已知」與「所不忘」，指的則是內在本具的純一之德。成疏曰：「所已知者，分內也；所不知者，分外也。舍內求外，非惑如何也！」²⁵黃錦鉉就此的解釋正是：「天下人都知道追求不知道的外在知識，而沒有人知道去追求已經具有的內在本性，……」²⁶由此可知，此處的「所已知」是指稱先驗的德性。老子說：「不出戶，知天下；不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。」（〈四十七章〉）所談的也是同樣的東西。因為德性內在於自身，所以只須反求諸己，則內在自然具足能夠相應於存在界的一切；但若一心向外逐物，則「其出彌遠，其知彌少」，反而會走離自己的「所已知」，此中深具生命的弔詭性。因此若任由心知執著持續擴張，結果必然導致自身德性的蕩失，甚而令負面作用延及於身外，引發萬物隨之失性亂序，此即如引文所言「上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施；惛瞶之蟲、肖翹之物，莫不失其性」。這段話堅定表明：作為生命主體的德若不能純粹，將會引發與之相接觸的外在客觀事物偏離本性，而最後導致世界整體的失序。所以追根究底，一切禍患都根於心知執著所致的德性蕩失。

²³ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁359。

²⁴ 郭注：「生則愛之，死則棄之。故德者，世之所不忘也；形者，理之所不存也。故夫忘形者，非忘也；不忘形而忘德者，乃誠忘。」（同前註，頁218。）

²⁵ 同前註，頁362。

²⁶ 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，2006），頁132。

對於這裡使用的「德性」一詞有必要稍作說明。徐復觀曾言道：「〈內篇〉的德字，實際便是性字。但〈外篇〉〈雜篇〉，卻常常將性字德字對舉，這一方面是說明莊子或他的後學，受了性字流行的影響；一方面是觀念上進一步的分疏。若勉強說性與德的分別，則在人與物的身上內化的道，稍微靠近抽象地道的方面來說時，便是德；貼近具體地形的方面來說時，便是性。」²⁷這番話不但界定了《莊子》「德」字的內涵，也透露「德」與「性」兩概念在意義上的同位。²⁸因此「失其性」也就是「失其德」，其意指事物逸出自身的軌道，而成為缺乏根據之失落的存在。當人們因「好知」而不知求其「所已知」之時，也即失落自身的軌則，這必令惴栗之蟲、尚翹之物等客觀存在直接間接受到波及，而失卻其本性。這現象就如同一顆星球偏離自身軌道，也必將引動其他相近星體偏移一般，會產生連鎖效應。而當萬物皆逸出自身的先天軌則而任意漂蕩，其可預見的結果便是不可避免的天下大亂。

三、德性是實現外王的憑藉

將天下大亂的原因指向主體德性的蕩失，意味著自身德性與萬物之間事實上存在著密切關連，德性之作用在此不單是影響主體自身，更向外波及於萬物。〈內篇〉中有「德充符」之篇者，其題名實有深意。郭象為之解題道：「德充於內，物應於外。外內玄合，信若符命，而遺其形骸也。」²⁹此言意謂德性充實於生命之內，則外物必與之相應；在實踐的意義上，德性顯然是使「外內玄合，信若符命」成為可能的關鍵。因此唐君毅在這點上，進一步肯定德性對於外物的影響力，他說：

德充符之旨，要在言德之充於內者，必形於外，亦足感人，而人莫知其所然。此即言德之充於內者，必有符應於外。此與孟子之言君子之仁義禮智之德根於

²⁷ 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》，同註15，頁372。

²⁸ 本文於指稱「人與物身上內化的道」一義時，為求意義上涵蓋周延，將「德性」二字並列為一詞，即取莊子此義。在此先加說明，以別於《中庸》「君子尊德性而道問學」句中「德性」之義。

²⁹ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁187。這段文字在流傳上有兩種版本，一是通行本作「應物於外」，另一則是趙諫議本作「物應於外」。兩者意義的差別在於：前者意為性充實於內，便有資以應於外物，表達的是主體的適應於物；而後者之意則為德性充實於內，外物必與之相應，其更意謂外物具有對主體的回應之能。就語法形式而言，「德充」與「物應」詞性對仗，顯較「應物」合理。而就內涵而言，其實兩義並不相排斥。外物既已與內德相應，當然內德亦能適應於外物，所以言「物應」者，自也含有主體「應物」之意。只是比較起來，「物應」之說更具有「內外相契」的意含，表現出物我和諧在先驗上的必然，「外物」在此解釋中能動性被提高，在實現和諧的目的上具有更積極的意義。觀後文「外內玄合，信若符命」二句敘述，其語氣強烈表達出「外內玄合」之必然，似乎較為貼近「物應於外」之意，故本文擇之。

心者，必能踐其形色之軀，以睥面盎背，施於四體，而見於外，「所過者化」之旨，正有相類處。……。又其德之感人，亦不在其表現為愛人助人等一定之行，復不在其德之為一定之德，而在其德之見於其人之態度中，即有一吸引人、攝住人之力量，以見其德之若為一能涵攝一切特殊之德之全德、至德。³⁰

德性充實於內在，不只是睥面盎背般的生色於外表而已，更重要的是，其能發為一「吸引人、攝住人之力量」，積極地與外物產生感應互動，所以唐氏方舉《孟子》「所過者化」之旨以喻之。孟子（372-289 B.C.）言：「夫君子所過者化，所存者神；上下與天地同流」³¹，朱熹對此作用有原理上的說明，《集注》云：

心所存主處便神妙不測，如孔子之立斯立、道斯行、綏斯來、動斯和，莫知其所以然而然也。是其德業之盛，乃與天地之化同運並行，舉一世而甄陶之。³²

德業盛者，則能與天地之化同運並行，故其化物神妙不測，莫知其所以然而然；在莊子，「德充於內、物應於外」的思想與此實為相類。舉〈德充符〉各則寓言為例：王骀雖然「立不教，坐不議」，與之游者卻都「虛而往，實而歸」；哀骀它儘管「和而不唱，知不出乎四域」，但卻可致「未言而信，無功而親」。此即朱熹所謂「神妙不測、莫知其所以然而然」之化，故莊子稱之曰「不言之教，無形而心成者」。這些對物我感應的描述或許看似神秘，但其實並非不可理喻，關鍵就在於「與天地同流」一句話上。儘管對道體的領悟有所不同，但「與天地同流」則是儒道兩家實現方法的共同體會。〈天下〉篇介紹莊子時稱其「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物」，又言其「上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友」，都指出莊子之方法乃是讓生命上遂於天地精神，再透過此天地精神會通萬物而同歸於造化之流。所以「物應於外」之說，若僅以「個體」之存在為視域，或許令人感到神妙不測，但如果從「大道」的超越性觀之，則其實不過是造化之自然而已。

要令物我外內玄合、信若符命，靠的是造化之自然；但在此之前，要使自我生命回歸於造化之流，關鍵則在體現德性。「德」不僅是自我實現的根據，它也是主體應化萬物的憑藉，所以儘管「道」才是生化萬物的母體，但在《莊子》中闡述最充分的還是「德」，莊子是透過「德」去把握「道」的意涵與作用的。徐復觀說：

《莊子》書中對德字界定得最清楚的，莫如「物得以生謂之德」的一句話。所

³⁰ 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁373。

³¹ 《孟子·盡心上》。〔宋〕朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996），頁494。）

³² 同前註。

謂物得以生，即是物得道以生。道是客觀的存在；照理論上講，沒有物以前，乃至沒有物的空隙處，皆有道的存在。道由分化、凝聚而為物；此時超越之道的一部份，即內在於物之中；此內在於物中的道，莊子即稱之為德。此亦係繼承《老子》「道生之，德畜之」的觀念。...。因為德是道由分化而內在於人與物之中，所以德實際還是道；因此，便可以說「通於天地者德也」。道是內在於每一物之中，因此，便可以說「行於萬物者道也」。³³

道由於其超越性，無法呈顯自身，而只能透過德的作用體現其存在。此義可藉〈齊物論〉所描述的「天籟」之實現型態來說明。天籟是大塊噫氣的天地長風，無法直接以聲響顯現其自身，只能透過地籟、人籟的樂音之和諧性以證實自己；沒有萬竅的怒呿，則天籟一無可聞。德與道的關係也是如此，道是保證萬物為「一體」之存有根據，而德則是在此一體性下各自體現的物之特質；沒有「德」以具體表現物之存在，則「道」便只是個沒有內涵的空概念而已。因此「德充於內」的意義不僅是實踐主體的「在其自己」而已，它還蘊含著主體與外物「信若符命」的相應契合關係，從而也透顯出道在萬物玄合作用中所具有的「根據」意義。所以德是實踐主體通往「道」的橋樑，不透過它，個體生命根本不可能與道產生聯繫，於是也無法藉由道的保證而與外物相契合。

〈天地〉篇說：「通於天地者，德也」，要與天地萬物相通感，唯一的憑藉便只有德；離開了德性，人與外物便完全隔斷，而成為絕對孤獨的存在。此時莫說是外王治化，連安然行走人間都顯得難為，因為人與外物之間缺乏諧和的根據；若還想勉強淑世治外，那麼便難免落入經式義度之人為構作。莊子對之非常不以為然，曾批評道：「是欺德也，其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？」（〈應帝王〉）對於造作「經式義度」以求治世的做法，「欺德」兩字判語確實是深中肯綮，它點出治世的關鍵在於「德」，並抨擊離開德性而為的構作都只不過是欺偽；³⁴要以欺偽之事來完治天下，那猶如「涉海鑿河而使蚊負山」，是徒勞無功的。所以一切的依歸都在於「德」，在外王的範疇裡，捨此別無他途。就此而言，「欺德」二字的批評，確實已經證明「德」在「治天下」一事中所處的關鍵地位。

³³ 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》，同註15，頁369。

³⁴ 「欺德」，成玄英解作「欺誑之德」（〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁291。），宣穎解「欺」作「偽也」（〔清〕宣穎：《南華經解》，《莊子集成續編》（臺北：藝文印書館，1974），卷32，頁177。）；所以「欺德」可以理解作「偽造的德性」，其意含有對人為構作之經式義度的強烈批判。

四、「才全而德不形」的實現作用

對於「德充符」三字的意義，除透過郭象題解可略窺大意之外，更值得注意的是莊子自己提出的「才全而德不形」之說，此說恐怕也是莊子表述德性作用的最重要文句。在〈德充符〉的「魯哀公問於仲尼」一節裡，他透過仲尼之口，道出以下的一段話語：

今哀騶它未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。」哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通，而不失於兌。使日夜無卻，而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」「何謂德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」³⁵

哀騶它能夠「未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐其不受也」，達致與物相諧的狀態，主要就在於他「才全而德不形」。以這段文字的內容看，「才全而德不形」所談的主題就是德性，是在闡明「內在德性存全，則作用必及於外」的道理。「才」字指的並非是一官一技之「才能」，而是作為生命之真實的「德性」。憨山大師言：「言才者，謂天賦良能，即所謂性真，莊子指為真宰是也。言才全者，謂不以外物傷戕其性，乃天性全然未壞，故曰全。」³⁶「性真」一詞，用「真」字以形容「性」，可見「才」字所指顯然不是現象中的氣質之性，而是超越經驗的天真自然，也就是德性。德性天生本具，不假外求，故只要能使外物不傷戕其性就得以「才全」，莊子認為能夠不讓「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑」這些分別滑亂於心，便能存全德性，而發用為「和」。「和」是德性的作用，就吳怡的說法，它涉及於兩個方面：

一是指內在的心境，一是指心與外物的相交。前者指外在的變化不能干擾內心的平靜，這是心本身的平和，這也正是《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發謂之中」。

³⁵ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁210-215。

³⁶ 〔明〕憨山大師：《莊子內篇注》（臺北：新文豐出版公司，1973），頁358-359。

後者是指由於心的無欲，不會干擾萬物，也不會阻礙一切的變化，使人與萬物能和融相處。³⁷

以〈德充符〉的講法，「才全」自然能實現和諧的這內外兩個面向，所以引文一方面說：「使之和豫通，而不失於兌」，這是形容主體接物時內在心境的和逸悅樂；³⁸另一方面也說「使日夜無卻，而與物為春，是接而生時於心者也」，此則描述主體與外物在關係上的相和相諧，時機恰到好處。³⁹可見不管是在內或對外，存有的理想狀態之實現全繫乎德性，所以說：「德者，成和之修也。」對於應世的關懷而言，這是一句直指核心的斷語。郭注對此曰：「事得以成，物得以和，謂之德也。」⁴⁰成疏則云：「夫成於庶事，和於萬物者，非盛德孰能之哉！必也先須修身立行，後始可成事和物。」⁴¹可知欲令萬物各成其是且彼此諧和，德性的實現是至關重要的一件事，唯有修養至於盛德，才能實現存在界的圓滿。

在具體作用上，德性之所以能令萬物和諧，原因在於其作為真實的生命，能如實反映萬物的原貌，令萬物自見自明而回歸其自己。這個意思可藉由前面曾引述過仲尼向哀公提點的那段文字來解釋：

平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。⁴²

這段文字還應該與同篇中「魯有兀者王骀」章仲尼的說法相參照。其言曰：

人莫鑒於流水，而鑒於止水，唯止能止眾止。⁴³

宣穎曰：「水不求鑑，而人自求鑑。蓋惟真止，故能止眾之求止者，而不他去也。」⁴⁴唯有真止之水才能如實映物，萬物本有自鑒求真之性，故唯有止水能使眾物依止於其前而對鑒自照。同樣道理，德性作為外王實踐的根據，其作用就有如一泓能鑒照事物真貌的平靜水面，萬物皆可就此平水以自鑒，而後回歸其自己。所以德性在此只是觸發萬物自成自正之

³⁷ 吳怡：《莊子內篇解義》（臺北：三民書局，2000），頁201。

³⁸ 成玄英云：「體窮通，達生死，遂使所遇和樂，中心逸豫，經涉夷險，兌然自得，不失其適悅也。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁214。）

³⁹ 愁山大師曰：「言真人之一性綿綿，日夜無隙，未嘗間斷。但於應物之際，春然和氣發現，令人煦然而化也。」又云：「時者，謂接物應機，時行時止，與物俱化，未嘗逆也。若夫愚人，則與接為構矣。」〔明〕愁山大師：《莊子內篇注》，同註36，頁360。）

⁴⁰ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁215。

⁴¹ 同前註。

⁴² 同前註，頁214。

⁴³ 同前註，頁193。

⁴⁴ 〔清〕宣穎：《南華經解》，同註34，頁121。

「機緣」，而非規定萬物存在樣貌之「標準」。

有些注家於此義未加細辨，即根據〈天道〉篇「水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉」的文字，而將「平者，水停之盛」與匠人取法水平之義相聯繫，於是便將「攬鑒自正」之義誤會為「平準軌物」之義。如成玄英：「夫水性澄清，鑒照於物，大匠雖巧，非水平不。故能保守其明而不波蕩者，可以軌轍工人，洞鑒妍醜也」⁴⁵；宣穎：「凡取平者，水可以為之法」⁴⁶皆作此解，其意謂平水可做標準，而為工匠測量平面達至水平與否之依據。這般解釋雖然亦不無道理，但總不是非常諦當。就道家的立場，「其可以為法也」一句，與其將之解作「它能作為萬物的標準」，還不如理解為「它讓萬物找到自己的標準」更合適。因為莊子的聖人之治是「不治外」的，其方法是「幸能正生，以正眾生」（〈德充符〉）、「正而後行，確乎能其事者而已矣」（〈應帝王〉）；乃藉由實踐者自正其生以引發萬物的自正自成，故以人之取鑒於止水為言。人之取鑒於止水，目的是要反照自身以自求其善，而非向外求取一法則來範限自己，成疏將之解作匠人取法水平，於眾生「自正」之義便有未逮；至如「軌轍工人，洞鑒妍醜」之說，尤其令人難安。相較之下，郭象注顯然比較高明，其辭曰：「天下之平，莫盛於停水也。無情至平，故天下取正焉。內保其明，外無情偽，玄鑒洞照，與物無私，故能全其平而行其法也。」⁴⁷對於平水之用，說「取正」而不言「取平」，較能避開使其落實為「具體標準」的困境，這就替萬物的自鑒自正留下空間。萬物以自正其生而成就天地之和，才是莊子所言「使物自喜」的明王之治。

因此長保「生命之真」是最重要的，不使外在的事變牽引內心，而讓生命一直靜如平水，如此方能如實鑒照外物。這照顯外物而不軌轍外物的實現型態，也就是所謂的「德不形」，其意謂德性不形諸於外以為標準而要求他人。「德不形者，物不能離也」，不造作「德性」（此所謂「德行」其實是「欺德」）去範限外物，而只照顯其真實面目，使其自求其正，則主體與萬物就不致相對立而能和諧相應。此內外和諧之可能，就寓於德性的充實於內，這雖只是在心上作工夫，但能如此，其實就已是外王實踐的全部；故郭象曰：「無事不成，無物不和，此德之不形也。」⁴⁸

五、「即內聖即外王」的一貫之道

在討論涉世的相關問題時，常見一些學者對莊子的實踐方法作出「君道」、「臣道」或

⁴⁵ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁215。

⁴⁶ [清]宣穎：《南華經解》，同註34，頁130。

⁴⁷ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁215。

⁴⁸ 同前註。

是「政治哲學」、「處世哲學」的劃分，⁴⁹如此雖便於標示其學的作用範疇，但若就莊子「以德之實現作為一切存在問題的終極解答」之理論型態而言，這些分類無疑是割裂其思想的片面之見，將莊子超越而普遍的「道」，窄化為隱於小成的「術」。就道家的存有論而言，心知造作是一切問題的根源，德性實現是所有問題的解答，那麼無為工夫也即是走向解答的唯一途徑。因此「無為」作為主題，不但貫串莊子內聖修養的全部內容，即使在外王實踐的範疇中，它依然是唯一的方法。以〈應帝王〉為例，此篇向來被認為是莊子表達政治理念的代表性篇章，但即使在此篇中也見不著任何政治施設的具體方法，能夠看到的，就只有對「經式義度」的批判和無為修養的重申罷了。方法論的一元性，除喻示著莊子在實踐範疇上的一體不分，也逼使我們去思考：「無為」作為提升主體生命的內聖工夫，對於外王領域的事務到底起著何種作用？而此作用，又是以何種機制來實現？釐清這些問題，才能確定工夫之作用具有跨主客的涵蓋性，由之也才能令莊子圓滿世界之實現獲得理論上的保證。

在一套哲學思想中，實踐方法之作用廣度乃是繫於對本體的領悟高度；這牽涉到哲人的思想格局。關於莊子的思想格局，一般恆認為是立於宇宙觀的高度以觀照人間世界，由是而表現為對偏狹立場的超越，和對一切存在的尊重。錢穆說：

儒墨兩家，似乎都於人道之上又別認有天道。而莊周之於道，則更擴大言之，認為宇宙一切物皆有道，人生界則僅是宇宙一切物中之一界，故人生界同亦有道，而必綜合此人生界之道，與夫其他宇宙一切物之道，乃始見莊周思想中之所謂天道焉……。莊周把道的標準從人生立場中解放，而普遍歸之於宇宙一切物，如是則人生界不能脫離宇宙一切物而單獨建立一標準。換言之，即所謂道者，乃並不專屬於人生界。⁵⁰

這裡所謂對於「人生界之道與一切物之道」的「綜合」，準確地說應該是主體生命的「擴大」，但這個「擴大」並不是在理論上呈現其價值，而是必須透過工夫修養的實踐才有意義。知解地談論「觀點的擴大」，不過是概念的推論，這在中國思想傳統中並不看重，因為其缺乏生命的實感之故。莊子的「擴大」，是藉由修養境界的提升，而將道的標準從人生立場中解放，最後普遍地歸之於宇宙萬物。如此，則道之標準既不能繫於個人，也不能繫於特定之事類，而必須普遍於一切存在；換句話說，莊子沒有對應於個別事類的特殊之道，而只有通行於萬物的天道。因此修養工夫作為實現「道」的方法，不應該有作用領域上的限制，

⁴⁹ 如蔣錫昌即有「帝道」、「臣道」之分類（蔣錫昌：《莊子哲學》（上海：商務印書館，1937），頁19。），張默生、崔大華亦有「處事態度」與「政治思想」之類的區別。

⁵⁰ 錢穆：《莊老通辨》（臺北：東大圖書，1991），頁115。

它必然是普遍於一切事類的。假使承認這點，那麼其達致內聖的實踐必然也同時關涉外王，這是「萬物一體觀」之下的合理想法；而這或許也就是為何「無為」雖然只屬於主體的修養工夫，卻自始至終貫串整個莊子方法論（包含主客兩方面）的原因。

以內聖工夫能有外王作用，意味著實踐方法通貫主客兩界的一貫性；依這個意思來看，主張一種「無為」以外的「應世之道」無疑是違背莊子思想的。而對於此原則的挑戰，則來自於〈人間世〉中的一段論述。在「顏闔將傳衛靈公太子」章裡，當顏闔請教面對暴君的自處之道時，蘧伯玉回答道：

善哉問乎！戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖；達之，入於無疵。⁵¹

「形莫若就，心莫若和」此語是問題所在。成玄英疏此云：「身形從就，不乖君臣之禮；心智和順，跡混而事濟之也」，⁵²是以「形就」與「心和」為兩段工夫。自成疏以下，多有同於此義而將莊子工夫釋為兩截者。如宣穎即言：「外為親附之形，內寓調濟之意」⁵³；王船山則說：「形之就，亦外曲也；心之和，亦內直也」⁵⁴等，皆是以內、外為兩截工夫。就文字句法而論，此說雖亦持之有故，但若真是如此，則顯然與之前所論證莊子「方法的一貫性」之義相矛盾。

在這裡，我們認為解決問題不能執著於「形莫若就，心莫若和」兩句話上，重點應在前面「戒之，慎之，正女身也哉」的叮嚀。對於「正」字的強調，《莊子》中並不少見。以較可靠的內篇來看，〈逍遙遊〉中有「乘天地之正，而御六氣之辯」一語，〈德充符〉有「幸能正生，以正眾生」之說，而〈應帝王〉則言「夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣」，意思都是要求實踐者回歸真實生命（正生），以感應萬物之真性。⁵⁵真實生命就是德，體現德性則生命能與天地造化同流，眾生便自成其正，萬物便確乎自能其事，而一體臻於美善之境。所以莊子並不去正眾生，而是使眾生自正；並不治萬物，而是使萬

⁵¹ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁165。

⁵² 同前註。

⁵³ 〔清〕宣穎：《南華經解》，同註34，頁108。

⁵⁴ 〔清〕王夫之：《莊子解》（香港：中華書局，1976），頁43。

⁵⁵ 當然，這裡說的「正」不是一般意義的「正」。一般說「正」，都是把某一具體的內容作為普遍的標準。譬如孔子言「正名」，其性質便是「君子名之必可言也，言之必可行也」（《論語·子路》），所以其「正」是樹立標準以規定存在。而莊子的「正」，則是使物實現其自己，對其存在不規定內容。（〈齊物論〉中使用的「正」字則屬例外。）所以說：「萬物必以自然為正；自然者，不為而自然者也」（郭象《莊子·逍遙遊》注文）；以不為而使之自然，這是讓開一步而使存在自我呈現。

物自能；這就是為什麼〈應帝王〉中會發出「夫聖人之治也，治外乎？」這句質問的道理。聖人之治只是自正其生，顯發德性以相感於大化之流；而顯發德性，莊子只有「無為」一途，捨此別無其他。就此而觀，蘧伯玉所提示的工夫理當只有一事，而非「形」、「心」二元。

所以就理論來說，「形莫若就，心莫若和」不該是內、外兩截的工夫。如船山所言：「形之就，亦外曲也；心之和，亦內直也」，這「內直外曲」的手法，豈非即莊子所批評的「太多政法而不謀」嗎？〈人間世〉說：「太多政法而不謀，雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」這話講得很清楚，太多政法卻與事不冥，顯然就是師心造作，這樣如何能及於化世之用？⁵⁶郭象說得好：「當理無二，而張三條以政之，與事不冥也」⁵⁷，當理既無二途，那麼「形莫若就，心莫若和」怎會變成兩截呢？因此對於這兩句話，不宜解為兩段工夫。在這一點上，張默生有一段評註值得細體。其言道：

本段的主旨，在「形莫若就，心莫若和」二語，但形莫若就，並不是完全在玩弄手段，仍當看作是「因物付物」的意思，這與〈應帝王〉篇：「吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流。」也是同一意義（可參看彼注）。心莫若和的「和」字，雖可解為「和善」，但此「和善」仍具有絕對的意義，是與道體相合的。因此，我們又可以說，形莫若就，是「用」；心莫若和，是「體」，「體」是無為無形的，故說「和不欲出」；「用」是無心而因應的，故說「就不欲入」。明乎此，才不至淺視莊子。⁵⁸

「虛而委蛇」，郭注云：「無心而隨物化」⁵⁹，顯然是以「無心」為工夫，方能實現生命之「隨物化」，所以「虛」是「委蛇」之體，「委蛇」是「虛」之用。這關係與「形莫若就，心莫若和」二語所表達的情況相同，「形就」與「心和」也是體用的關係。凡有體必起用，但有用未必有體，因此「形之就」一定要從屬於「心之和」，否則有用無體，便成玩弄手段（有為造作），在道家來看反更加壞事。所以張默生認為「和」字必須與道體相合，而具有絕對的意義，這看法是非常諦當的。唯有「心和」與「形就」成為體用關係，兩者才不會各入其偏，並且也能體現道通貫於主客兩界的普遍作用。否則「形就」之術果真獨立而存，則我們便不得不承認莊子有一種無須德性為根據的操作方法了。

因此上引〈人間世〉「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；

⁵⁶ 成玄英云：「法苟當理，不俟多端，政設三條，大傷繁冗。於理不當，亦不安恬，故於何而可也。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁145。

⁵⁷ 同前註。

⁵⁸ 張默生：《莊子新釋》（濟南：齊魯書社，1996），頁161。

⁵⁹ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁305。

彼且為無崖，亦與之為無崖」的這些描述，與其看作外王的方法，不如視為內聖的作用；這不是見風駛舵的與物逶迤，而是自正其身的應物不傷。或許有解者以「顏闔將傳衛靈公大子」章後有「汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也；時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也」(〈人間世〉)一段文字，而認為此章內容的確包含著一種以外在對象為主體的順應之道；但若真是如此，則此「順應之道」顯然缺乏超越根據，而將淪為經驗層次的「處世技巧」。在《莊子》中講處世技巧有何不妥？其問題在於，「形莫若就」的實踐假使缺乏超越根據，那麼「就不欲入」的要求便絕不可能達成；「入」或「不入」，在經驗層次是根本無法判斷的。所以上面「養虎」一段文字中所說的「虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也」，這「順」、「逆」不應僅解為對於虎性之順逆，順逆亦是養虎者對自身德性之順逆。以無心而自順其性，則亦能順萬物之性，人與虎於是兩不相傷。⁶⁰因此蘧伯玉所舉「螳螂」、「養虎」、「愛馬」三喻，重點應在於勸告顏闔勿自是其美，而非遷就太子蒯聵，「戒之，慎之！積伐而美者以犯之，幾矣」這句話，應該才是貫串此三喻之警語。所以消解造作的無心工夫，才是統貫莊子方法論的原則，因為它保證著德性的起用，而使應物實踐有其根據；離此而言因循順應，則其實踐終不免陷落「形就而入」的泥淖中。

由以上的討論來看，主張一種不以「內聖」為根據的「外王」無疑是背離莊子思想的。外王的作用，不能獨立地視之為一種經驗意義的處世方法，而必須根源於內聖修養工夫，以德性為根據而實現之，才不致使萬物和諧淪為偶然。老子曰：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」(〈五十七章〉)理想存在狀態的實現，無不根源於「無為」；推本溯源，仍在於主體的實踐工夫。莊子亦然，「即內聖即外王」的方法論形態，〈應帝王〉有段文字頗能顯發其意蘊：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而游無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已！至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁶¹

這段文字一開始便連下四個「無為」，足見其作為莊子實踐方法之核心意義。而究其內涵，不過是由「無見得」之「虛」以「盡其所受乎天」而已；換句話說，還是以無為修養去朗現德性之作用。德性的作用是涵蓋主客兩方的，「勝物而不傷」一語，將莊子「外王」意義作

⁶⁰ 張默生言：「養虎之喻，是說無心以順物性，反致虎亦媚己。可見凡事有心去作，無不失敗。」(張默生：《莊子新釋》，同註58，頁161。)

⁶¹ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁307。

了最恰當的表述。所謂「勝物」不是指「戰勝萬物」，而是「勝任萬物」之意。船山就此曾以音釋義，而訓之曰：「勝音升，任也」，⁶²又說：

鏡以光應物，而不以明燭物，一知其所知，而不以知示物，雖知妍媸而不是妍以非媸，物皆其影而自無影，現可駭之形而固無損，故於物無傷而物亦不能傷之。帝王之道，止於無傷而已。⁶³

此說兼攝「勝物」與「不傷」二義，確實能使文義的詮釋更加周延。吳怡亦有類似的看法，他說道：

「勝物」就是超越於物，即是不執著於外物，不為物遷，不為物累。而不是戰敗物、控制物的意思，所以接著「勝物」而說「不傷」。⁶⁴

兩人皆從「不傷」之意解釋「勝物」，指出德性作用的內外統一性格。但僅以此意釋尚嫌失之消極，似未能窮盡「勝物」之意涵。在這點上，程兆熊之說便有進於此，其言曰：

此「不傷」二字之義至大。要知生命原是完整的，只須不傷；人世原是完整的，只須不傷；天下原是完整的，只須不傷。維摩詰經載維摩詰居士之語云：「彼自無瘡，勿傷之也」。果真能勿傷，會就是德充符。果真能勿傷，會就是大宗師。果真能勿傷，會就是應帝王。以言逍遙遊，養生主與夫人間世，故不待言。而彼此俱能無傷，則更無所謂齊物論。到此之境，一切完整，一切現成，一切自在，一切無碍。⁶⁵

「生命原是完整的，只須不傷；人世原是完整的，只須不傷；天下原是完整的，只須不傷。」在此說法中，「勝物」不僅是「不傷」而已，其更含有「完整」之義，如此便令莊子的外王從一種避免傷害的方法，提升為實現價值之道。這樣的詮釋，也為莊子思想開創了更恢弘的格局。

「勝物」不僅是「不傷」，更是回歸「完整」，這說法既肯定實現作用即主即客的一體性，也肯定了道之生化兼包主客的整體性。在此意義下，「內聖」與「外王」乃是道德實踐

⁶² [清]王夫之：《莊子解》，同註54，頁75。

⁶³ 同前註。

⁶⁴ 吳怡：《莊子內篇解義》，同註37，頁292。

⁶⁵ 程兆熊：《道家思想》（臺北：明文書局，1985），頁411。

中同時實現的兩面。憨山大師有番話將此內外兩面關係作了很好的註腳，其云：

莊子之學，以內聖外王為體用，如前逍遙之至人、神人、聖人，即此所謂大宗師也。且云以塵垢粃糠，猶能陶鑄堯舜，故云道之真以治身，其緒餘土苴以為天下國家；所謂治天下者，聖人之餘事也。以前六篇，發揮大道之妙，而大宗師乃得道之人，是聖人之全體已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。若聖人時運將出，迫不得已而應命，則為聖帝明王，推其緒餘，則無為而化，絕無有意而作為也。⁶⁶

在其看來，外王事業僅是內聖修養的緒餘土苴；內聖是體，外王是用，有體必有用，所以內聖已然，則外王必不待言而至。本文的看法與此類似。〈讓王〉篇說：「帝王之功，聖人之餘事也。」要作帝王事業，修養成聖是前提；而要成聖人，工夫乃在於自正。談自正，則必須先「無知」，化除心中的畛域隔閡。到頭來，內聖外王只是一事，根本沒有不同工夫。所以〈人間世〉雖將「形莫若就」與「心莫若和」兩事相提並論，但依前文論證而觀之，「形就」的根源顯然在於「心和」，「形就」應該只能算是「作用」而不可謂為「工夫」，故而真正修養的工夫，實際上只有「心和」而已。莊子的工夫，在此就與黃老學刻意而施的「因循」之術有了本質上的區別。

六、結語

一般對於莊子思想的認識，主要在於其解放精神的「生命哲學」部分，而對於其涉世活動的理解，主要亦集中在「如何自處」與「不傷外物」兩點上，較少從「善化世界」的角度考察其哲學可能的作用。因此學者對莊子的研究多半專注於工夫論、境界論等範疇，而對於外王或政治方面則少有著墨。如此學術現況令人感到困惑：因為即使道家思想向來不被認為具有客觀的政教典制建構，但關於「老子政治思想」的研究論著也仍然不少；而在黃老學派方面（如慎到、申不害者流），其學由道家轉向法家，相關的政治性研究著作更是豐富。獨獨在於莊子，其學雖產生於戰國穀亂之世，政治思想卻少有人探討；其書明明創造了「外王」一詞，卻罕有莊子外王方面的研究面世。假使莊子如前人所言是注解老子者，則其書中豈能無政治的相關內容？

當然，若深入地考察《莊》書，便可瞭解探討莊子外王議題的難為。綜觀《莊子》之

⁶⁶ [清]宣穎：《南華經解》，同註34，頁431-432。

言，滿滿都是工夫境界語，鯤鵬蝴蝶之喻又高邈玄遠，欲以論述具體政治實踐，本來有其難處。且莊子修養目的總歸是要實現德性，然而在其「德不形於外」的實踐型態下，根本無法以德為「根據」而作出價值決定，故亦難以發展成客觀的典章規制。所以學界所能見到的莊子政治論題研究，多半僅言其「解構」之意（如以〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈肱篋〉等篇內容為據者），而非探討其積極的「化成」面相；如此理解型態，就文獻呈現而言自是無可厚非。在方法論的表述上：《莊子》的確輕物重生，致力內聖而無事於外王；不過若只以這樣的層次理解莊子，那可能就未能領略其「神人之塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜」之旨。我們認為，〈逍遙遊〉篇那段關於藐姑射神人的描繪是對「外王」的重要提示，其云：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……之人也，之德也，將旁礴萬物以為一，世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！⁶⁷

「德」既實現，儘管其影響是由自身生命起始，卻絕非僅於自身告終。「物莫之傷」的保身、「遊乎四海之外」的逍遙，並不是德性作用的止境；相反的，其作用更旁礴於萬物，而致「使物不疵癘而年穀熟」、「將猶陶鑄堯舜」，這才是其影響力的終點。文中提及神人「孰弊弊焉以天下為事」一語，不宜按字面意思直接解為「反政治思想」，實際上這是「無為」的另一種表述方式，為莊子實踐型態指出了特點。「無為」工夫在政治運作上並不顯立竿見影之效，而旨在實現其德，以使生命上通於大道造化之流，然後方在與萬物的德性相感中取得和諧。以此「回歸大道本然秩序」而致的外王，方能必然地使物自正，進而達成萬物之和諧。所以莊子的「心齋」可致鬼神來舍，而「坐忘」則能同於大通；其所言之主觀極境，無一不與客觀萬物相感，而實現萬物存在之一體和諧性。

對於莊子的外王，徐復觀有段分析頗具啟發性，點出其政治實踐的關鍵要素，而值得特別留意。其言道：

莊子對政治的態度，不是根本否定它，乃是繼承老子無為之旨，在積極方面，要成就每一個人的個性；在消極方面，否定一切干涉性的措施。不過莊子要成就的個性，不是向外無限制伸展的個性；因為若是如此，便會人我發生衝突，反而使人我皆失其性。莊子所要成就的，乃是向內展開的，向道與德上昇的個

⁶⁷ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註2，頁28-31。

性；這在他，便稱之為「安其性命之情」。能安其性命之情，亦即是使人能從政治壓迫中解放出來以得到自由。⁶⁸

莊子是以萬物「個性」之實現來達成外王，但這種「個性」，可不是心知活動下的執著欲求，而是超越經驗的「物之在其自己」；在人而言，就是工夫修養後所實現的德性生命；這種個性，是道所創生的物之自然（莊子所謂「正生」）。在「萬物一體」的本然存在結構下，各物間的個性彼此是必然相契的，所以和諧的實現無庸計慮安排，也不顯創造相。雖然如此，對於經驗界中的般亂現實而言，「即內聖而即外王」之實踐，確然將一種最理想的存在狀態帶給萬物，所以我們應該可以認為這也是一種善化世界的創造活動。事實上，也唯有在這種實踐形態下，「外王」一詞對於莊子哲學而言才顯出真正的意義。

⁶⁸ 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》，同註 15，頁 409。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕戴聖著，黃懷信校：《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社，2005年。
- 〔魏〕王弼：《老子注》，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。
- 〔宋〕林希逸：《莊子內篇義校注》，北京：中華書局，1997年。
- 〔明〕憨山大師：《莊子內篇注》，臺北：新文豐出版公司，1973年。
- 〔清〕王夫之：《莊子解》，香港：中華書局，1976年。
- 〔清〕宣穎：《南華經解》，《莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年。
- 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1997年。

二、近人論著

- 牟宗三：《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
- 吳怡：《莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2000年。
- 胡適：《中國古代哲學史》，合肥：安徽教育出版社，1999年。
- 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 崔大華：《莊學研究》，北京：人民出版社，1992年。
- 張默生：《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1996年。
- 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2006年。
- 程兆熊：《道家思想》，臺北：明文書局，1985年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1995年。
- 蔣錫昌：《莊子哲學》，上海：商務印書館，1937年。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988年。
- 錢穆：《莊老通辨》，臺北：東大圖書，1991年。

On Zhuang-Zi's Practice of "Self-Cultivation is both a Political Management"

Wu Chao chia*

Abstract

In the past, the understanding of Zhuangzi's thoughts often focused on the subjective aspects of the "Life Philosophy " without realizing its objective impact on society. This not only limited the richness of his thoughts, but also underestimated its ability to cope with the changes of the times. Therefore, the purpose of this article is to find clues about the "Outward Governance"(外王) in Zhuangzi's thought, and to explore the ways in which it affects society.

The exploration starts from the "Root Problem" (「基源問題」) of Zhuangzi. It could be inferred from the acute criticism in the texts against "the interventionist governance" (有為之治) that Zhuangzi obviously blamed every existing problem on "Mind" (心知), and any practice is developed for this. Because the paranoid structure of the Mind suppresses human nature (德) and hinders the natural interaction between life and external things, it causes the whole world to derail and disorder. The answer to this question is to untie the paranoid structure of the mind to restore the role of human nature. Through the spontaneous activities of human nature, the individual is connected with the "Tao" (道) that creates all things, and finally the original fit between the individual and all beings can be realized. Therefore, Zhuangzi's political practice only requires the cultivation of a "Non-Interference" attitude, not the construction of a specific system. In this sense, the best description of Zhuangzi's political practice is the phrase "Cultivation itself is politics".

Keywords : Mind, Te, Non-intervention, Inner Holiness and Outward Governance, The governing of the wise king

* Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature, University of Taipei, Taiwan.